

# EL PRIMADO DE LA PERSONA EN LA MORAL FUNDAMENTAL

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

Esta ponencia consta de tres partes. En la primera se constata que la exigencia personalista ha sido generalmente aceptada por la teología moral contemporánea, y se hacen algunas reflexiones al respecto. En la segunda se responde a la siguiente pregunta: ¿la exigencia personalista lleva consigo una determinada configuración de la teología moral fundamental? En la tercera se expone sintéticamente la propuesta concreta ofrecida actualmente por la ética cristiana de las virtudes.

## 1. LA RECEPCIÓN DE LA EXIGENCIA PERSONALISTA EN LA TEOLOGÍA MORAL CONTEMPORÁNEA

La exigencia personalista se entiende aquí, en términos muy generales, como la exigencia incondicional de reconocer la dignidad de la persona humana como un valor absoluto, inviolable, y de garantizar su libre desarrollo y el ejercicio de sus derechos. Desde esta óptica, el bien moral es visto como afirmación y crecimiento del valor de la persona en cuanto tal.

Pienso que la exigencia personalista ha sido generalmente aceptada por la teología moral católica contemporánea. No conozco ninguna corriente teológico-moral actual que se presente como «antipersonalista» o simplemente como «no personalista». Desde el punto de vista de la teología sistemática parece que la doctrina cristiana sobre la creación del hombre a imagen de Dios, sobre su redención por el Verbo Encarnado y sobre su destino final, nos permiten pensar que para la teología católica es todavía más claro lo que L. Pareyson dice de la filosofía: «el respeto de la persona es una exigencia tan típicamente cristiana, que no sólo se puede decir que únicamente una filosofía cristiana puede justificarlo y fundamentarlo teóricamente, sino también que una filosofía que lo justifique de un modo teóricamente

válido es, por ello mismo, cristiana»<sup>1</sup>. Desde el punto de vista histórico la cuestión no es tan clara. Las bases dogmáticas del concepto cristiano de persona existen desde hace muchos siglos, mientras que el enfoque personalista de la moral es relativamente reciente. La comprensión de este hecho requiere al menos dos consideraciones.

La primera es que la teología moral ha sufrido durante este siglo un hondo proceso de renovación, al que los movimientos espiritualistas, existencialistas y personalistas han contribuido notablemente. Estos movimientos fueron inicialmente fenómenos de reacción, que alcanzaron poco a poco una caracterización positiva más o menos definida. El espiritualismo de la segunda mitad del siglo pasado reivindicaba, frente al positivismo, la legitimidad de la experiencia interior como específica vía de acceso a las dimensiones morales y espirituales del ser humano<sup>2</sup>. El existencialismo revalorizaba el existente singular en el clima originado en Europa por la disolución de la filosofía hegeliana<sup>3</sup>. El personalismo fue un fenómeno muy variado que se alzaba ante dos errores opuestos: el individualismo y el totalitarismo<sup>4</sup>. Sobre estos movimientos nos ocuparemos más adelante. Ahora nos limitamos a señalar que sin duda facilitaron la superación de planteamientos morales legalistas y extrínsecos de origen tardomedieval agudizados ulteriormente por influjo del racionalismo, y que desde luego no expresaban adecuadamente la visión evangélica de la moral como crecimiento de la persona y de su aptitud para la comunicación y la entrega a Dios y al prójimo<sup>5</sup>, así como también han facilitado la comprensión de la estructura dialógica y vocacional de la existencia cristiana.

La segunda consideración es que la cultura actual, también la que no responde inmediatamente a una inspiración religiosa, se caracteriza por una viva sensibilidad personalista. Esta sensibilidad es interpretada de maneras muy diversas, a veces incluso contrapuestas. Para unos,

1. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Nueva edición, Il Melangolo, Genova 1985, p. 174 (la traducción al castellano es mía).

2. Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1993, vol. III, pp. 403-442. Muy significativa la polémica antipositivista en N. BERDIAEV, *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1994.

3. Cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, 1.<sup>a</sup> reimpresión de la 2.<sup>a</sup> ed. ampliada, Sansoni, Firenze 1971 y *Esistenza e persona*, cit.

4. Cfr. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, 3.<sup>a</sup> ed., Brescia 1963, p. 8 (original: *La personne et le bien commun*, Bruges 1946). Sobre el personalismo puede consultarse con utilidad: A. RIGOBELLO, voz *Personalismo*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 2.<sup>a</sup> ed., Marietti, Torino 1977, vol. II, pp. 726-730, y J. LACROIX, *Il personalismo*, en R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMMER (eds), *Bilancio della teologia nel XX secolo, I: Il mondo contemporaneo*, Città Nuova Editrice, Roma 1972, pp. 324-329.

5. Cfr. J.L. ILLANES, *Verdad moral y dignidad del hombre*, en «Annales Theologici» 8/2 (1994) 315-337; R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 57-88.

la persona ha de ser vista como subjetividad que se autodetermina, de forma que el respeto de la persona implica sobre todo el reconocimiento de su autonomía en la definición moral de sí misma; para otros, lo importante es la afirmación de la esencial igualdad de todos los miembros de la familia humana y el reconocimiento del papel activo de cada persona en la realización de los objetivos comunes; otros insisten en cambio en la trascendencia vertical y horizontal de la persona, en su aptitud para la comunicación y el amor a Dios y al prójimo. Esta diversidad de interpretaciones da lugar a no pocos conflictos, pero a la vez tiene la consecuencia de consolidar todavía más el puesto central ocupado por el problema de la persona en la cultura actual. Nos hacen ver, en efecto, que asistimos al enfrentamiento teórico y práctico de diversas concepciones del hombre, lo que lleva a pensar que el desenlace positivo de los problemas que nos afligen requiere la consciente adhesión a la concepción del hombre que se considera verdadera, así como el esfuerzo por lograr que los demás la reconozcan libremente como tal. En este contexto, la teología católica advierte la urgente necesidad de intervenir en el debate, elaborando y proponiendo los elementos fundamentales de la antropología cristiana. La importancia objetiva adquirida por el problema de la persona explica, a mi juicio, la evidente «concentración antropológica» de la teología actual y de los documentos recientes del Magisterio de la Iglesia.

## 2. LA EXIGENCIA PERSONALISTA Y LA CONFIGURACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL FUNDAMENTAL

Pasamos ahora a considerar si la recepción de la exigencia personalista ha dado lugar a una determinada configuración de la teología moral fundamental. Se puede afrontar el problema al menos desde tres puntos de vista: enfoque y argumentación, presupuestos filosóficos y antropológicos, y modo de plantear y estructurar la moral fundamental.

Pienso que es innegable que la exigencia personalista lleva consigo un modo de acercarse a los problemas morales y un modo de argumentar, caracterizado por el frecuente recurso al principio de la dignidad de la persona y a la consideración de que la persona no puede ser tratada como un medio. Desde este punto de vista el enfoque personalista no es suficientemente unitario ni últimamente resolutivo. Un ejemplo puede aclarar lo que queremos decir. C. Bresciani ha realizado un riguroso estudio comparativo<sup>6</sup> entre el libro de K. Wojtyła, *Amor y responsa-*

6. C. BRESCIANI, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*. Piemme, Casale Monferrato 1983.

bilidad<sup>7</sup> y del de A. Kosnik y colaboradores, *La sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento católico*<sup>8</sup>. Ambos libros parten de una posición personalista, y mediante un tipo de argumentación típicamente personalista llegan a conclusiones diametralmente opuestas sobre los principales problemas de la ética sexual<sup>9</sup>. Evidentemente esos dos libros se fundamentan sobre una idea muy diversa de lo que es en concreto el crecimiento de la persona hacia el bien, lo que depende a su vez de los presupuestos antropológicos y de las intuiciones morales que los autores articulan y presentan de modo personalista.

Desde el punto de vista de los presupuestos filosóficos y antropológicos, la exigencia personalista obliga a considerar un conjunto de problemas ligados a la revalorización de la persona singular e irrepetible, problemas que se pueden resolver de modo más o menos acertado. Aludimos brevemente a los que nos parecen más importantes.

En la línea abierta por Kierkegaard, el existencialismo ha subrayado acertadamente que cada persona humana es un real e irrepetible punto de encuentro entre finito e infinito, entre tiempo y eternidad. Se trata de una reacción antihegeliana, que por eso mismo corre el peligro de quedar condicionada por Hegel, concibiendo entonces ese encuentro como implicación o complementariedad. En el idealismo la razón no podía ser realidad absoluta sin ser al mismo tiempo totalidad exclusiva; todo lo demás es un simple momento concebido como negatividad (es el principio racionalista según el cual «*omnis determinatio est negatio*»). Se establece así un nexo necesario entre finito e infinito, que se hacen complementarios: la suma de su realidad es una constante, y lo que se atribuye a lo finito se le ha de quitar a lo infinito, y viceversa. Para valorizar verdaderamente a la persona singular hay que abandonar esa perspectiva, de forma que se pueda considerar a la persona como positividad, sin por ello verla como autosuficiente, y a la vez como insuficiente, sin por ello verla como negatividad<sup>10</sup>.

Se requiere, en definitiva, una comprensión muy precisa de la relación existente entre la persona humana y el Dios que la ha creado y redimido. En teoría los que creen en Cristo pueden contar con esa comprensión, pero en la práctica la experiencia enseña que no siempre es así. En un extremo podemos situar a K. Barth que, en su obra

7. Ed. Razón y Fe, Madrid 1969.

8. Ed. Cristiandad, Madrid 1978 (original: A. KOSNIK, W. CARROLL, A. CUNNINGHAM, R. MODRAS, J. SCHULTE, *Human Sexuality. New Directions in American Catholic Thought*, New York 1977).

9. En el caso del libro de A. Kosnik y colaboradores, las conclusiones se oponen en más de un punto a la doctrina moral católica. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Osservazioni sul libro «La sessualità umana»*, en «L'Osservatore Romano», 7-XII-1979, pp. 1-2.

10. Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 100.

*La Epístola a los Romanos*, concibe de modo negativo las relaciones entre el hombre y Dios, estableciendo una implicación entre negativo y positivo que, si bien subraya con auténtico fervor religioso la majestad y la trascendencia de Dios, configura dialécticamente su pensamiento teológico, que queda privado de la analogía<sup>11</sup>. En la teología moral católica existen posiciones que caen en el extremo opuesto. Algunas versiones de la teoría conocida como «moral autónoma en contexto cristiano» adolecen de ese defecto, que se manifiesta sobre todo en el plano gnoseológico, donde condiciona el modo de entender las relaciones entre fe y razón moral, y por tanto el papel que corresponde a la Revelación en la teología moral<sup>12</sup>.

Del existencialismo se ha de mencionar también el principio ontológico de la existencia humana entendida como coincidencia de autorrelación y heterorrelación, de relación consigo misma y relación con el ser, de existencia y trascendencia, de encarnación y participación<sup>13</sup>. Me parece que en las conocidas afirmaciones finales del n. 24 de la Const. Past. *Gaudium et spes* resuena el eco de esta temática típicamente personalista<sup>14</sup>. Algo parecido puede decirse de la atención que la teología concede actualmente a la relación interpersonal encerrada en el acto sobrenatural de la fe. Se trata sin duda de un principio fecundo que, entre otras cosas, permite superar el concepto atomista e individualista de persona muy arraigado en la tradición liberal, para la que la identidad del sujeto moral está plenamente constituida y es plenamente inteligible con independencia de cualquier tipo de vinculación o compromiso respecto a fines o valores determinados, de forma que respetar la dignidad de la persona equivaldría a proclamar su más completa autonomía respecto a cualquier tipo de *telos*<sup>15</sup>. Pero se debe notar a la vez que ese

11. El problema no es nuevo. Ya en la Edad Media J. Eckhart había traducido en términos filosóficos puramente negativos una experiencia espiritual de la nulidad humana, que en el plano religioso puede ser considerada como una experiencia genuinamente cristiana. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, V: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 22-24, 34-38, 50-51.

12. Cfr. M. RHONHEIMER, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica «Veritatis splendor»*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, pp. 543-578; A. RODRÍGUEZ LUNO, «*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (I), en «Acta Philosophica» 4/2 (1995) 223-260.

13. Cfr. sobre toda esta temática L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., pp. 16, 67, 167-170, 273 y 299.

14. «Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum».

15. Una exposición y defensa de ese concepto de persona puede encontrarse en C.S. NINO, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona 1989. La crítica de este concepto constituye en cambio uno de los objetivos fundamentales perseguidos por autores como A. MacIntyre, Ch. Taylor o M. Sandel.

principio ha de ser usado con acierto y equilibrio. Es de sobra conocido que en algunos filósofos de la existencia, como Heidegger, la heterorrelación no desemboca en una verdadera trascendencia más allá de la finitud y del tiempo. Algunos neoescolásticos han querido conceptualizar la heterorrelación sobre la base del método trascendental, lo que a mi juicio ha planteado no pocas dificultades a la teología moral<sup>16</sup>. En todo caso, la aplicación del principio mencionado requiere un pulso firme. Si se debilita la autorrelación en favor de la heterorrelación, la sustantividad de la persona tenderá a disolverse en una instancia suprapersonal, colectiva o puramente relacional (reconocimiento por parte de los demás); si se debilita la heterorrelación en favor de la autorrelación, se acabará en un solipsismo subjetivista o intimista para el que la trascendencia o el valor sería mera exterioridad.

La exigencia personalista obliga a usar con extremo cuidado las categorías de universalidad y totalidad, tanto en la ética personal como en la ética social y política. Si la universalidad se pone fuera de la persona, entonces ésta se relaciona con aquélla como el individuo a la especie, con lo que la universalidad degenera en generalidad y la persona en simple individuo. La persona no puede ser considerada como parte o como fragmento si ha de ser a la vez singularidad irrepetible<sup>17</sup>. Pero la exigencia de singularidad ha de hacerse compatible con la de la universalidad y la del valor, con la de la comunicabilidad de las exigencias éticas y la del reconocimiento recíproco entre los hombres. Habrá que mostrar que el singular humano supera la especie porque la humanidad es normativa: en el ser del hombre está implícito el compromiso de encarnar libremente esa esencia. El individuo se hace persona en cuanto libremente afirma en sí la esencia normativa de la humanidad en la que él mismo está comprometido. La persona tiene dentro de sí la universalidad y la totalidad normativa, y por eso es dignidad que merece respeto<sup>18</sup>.

Querría aludir al menos al concepto de situación, que bien lejos de ser sólo una colocación espacio-temporal asimilable a las circunstancias, representa una colocación metafísica, es decir, una llamada del ser y una perspectiva personal sobre la única verdad. La situación no es principalmente límite ni circunstancia individual, sino instancia reveladora donada y recibida; es encarnación, vocación y comunión. Pero es

16. He expresado mi opinión al respecto en *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, en AA.VV., *Persona, verità e morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 61-78.

17. Ya señalaba Sto. Tomás de Aquino que «ratio partis contrariatur rationi personae» (*In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2). Cfr. sobre esta temática J.F. CROSBY, *L'incomunicabilità della persona umana*, en «*Anthropotes*» IX/2 (1993) 159-187.

18. Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., pp. 174-179.

de todos conocido que si, en el marco de una comprensible reacción contra el legalismo, ese concepto se emplea para modificar la noción y la aplicación de las normas morales negativas, que en el conjunto de la existencia cristiana positiva y vocacionalmente concebida representan sólo una pequeña parte del problema moral, se crea la espinosa dialéctica entre ley moral y conciencia, gravada por innumerables dificultades.

Tenemos, en definitiva, un conjunto de temas y problemas muy relevantes para la moral, que pueden ser resueltos de modos diversos. Sin entrar ahora en la legitimidad de las diversas soluciones, no cabe duda de que de hecho encontraremos elaboraciones muy diferentes de la exigencia personalista<sup>19</sup>.

Abordamos en tercer lugar el punto de vista de la estructura y alcance de los principales conceptos de la moral fundamental. Pienso que desde esta óptica la exigencia personalista no ha implicado una particular estructura de la moral fundamental, sino que está transversalmente presente en los diversos modos de estructurar la moral fundamental. La exigencia personalista se traduce en instancias prácticas y en elaboraciones éticas diversas, según la concepción del saber moral en la que es recibida. Apoyándome en la hipótesis formulada últimamente por G. Abbà, sobre la base de un estudio muy minucioso de la bibliografía ética actual, pienso que los modelos estructurales presentes en la teología moral son fundamentalmente dos: la ética de las normas y la ética de las virtudes. A continuación presento sintéticamente la propuesta de la ética cristiana de las virtudes, que me parece la más adecuada a la exigencia personalista<sup>20</sup>.

### 3. LA PROPUESTA DE LA ÉTICA CRISTIANA DE LAS VIRTUDES

Para evitar malentendidos, es preciso hacer cuatro aclaraciones previas. La primera es que una ética cristiana de las virtudes no es una

19. Desde este último punto de vista es muy significativa la noción vaga de personalismo presentada por Häring: «Qui io intendo personalismo ed esistenzialismo anzitutto come compendio di un generale sentimento vitale, come una forma dello spirito del tempo che nelle sue manifestazioni può essere molto vario e permettere progressi o deviazioni» (B. HÄRING, *Personalismo in teologia e filosofia*, Paoline, Roma 1969, p. 11; original: *The Christian Existentialist*, New York University Press, New York 1968).

20. Cfr. G. ABBA, *Figure di etica: la filosofia morale come ricerca delle regole per la collaborazione sociale*, en «Salesianum» 57 (1995) 251-281. En este artículo se explica lo que el autor entiende por una «figura de ética», se formula la hipótesis de que en la actualidad existen cinco figuras fundamentales, que en último análisis proceden de las dos que hemos mencionado, y se examina más detalladamente la figura de ética mencionada en el título. Toda esta temática es tratada de modo más amplio y sistemático en G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale-1*, LAS, Roma 1996.

simple adaptación de la ética de Aristóteles, porque ésta sufrió una transformación muy profunda en la tradición cristiana medieval, transformación que hoy debería ser completada<sup>21</sup>. La segunda aclaración es que una ética cristiana de las virtudes no es una ética sin normas o sin ley; todo lo que acerca de la existencia y validez de las normas morales negativas ha precisado la encíclica *Veritatis splendor* no sólo es respetado, sino que a mi juicio la figura ética que proponemos es la que mejor puede fundamentarlo. La tercera es que nuestra propuesta no pretende decir que el desarrollo que alcanzó en el pasado el esquema de las virtudes teologales y cardinales pueda servir hoy, sin ningún cambio, para hacer una eficaz exposición científica de toda la moral especial; también aquí son necesarios algunos nuevos desarrollos. La cuarta es que el problema que aquí se afronta no puede ser superado solamente mediante el recurso a las argumentaciones de tipo bíblico. Es innegable que la fuente principal de la teología moral es la Revelación. Pero la experiencia demuestra, por ejemplo, que entre los diversos intentos de sistematización de la ética bíblica del Nuevo Testamento existen divergencias abismales, muchas veces de alcance doctrinal, que responden a la diversidad de los principios racionales empleados como criterios hermenéuticos<sup>22</sup>. Ahora nos ocupamos precisamente de los principios racionales que el destinatario de la Revelación necesariamente tiene.

La ética de las virtudes es en primer lugar una precisa concepción acerca de la naturaleza y objetivos del saber moral. El saber moral se propone determinar cuál es la vida mejor para el hombre y cuáles son las virtudes de la vida buena. El centro de interés de la reflexión moral es el bien supremo de la vida humana tomada como un todo. Con

21. La idea de ética cristiana de las virtudes que aquí se propone tiene en cuenta los siguientes autores y obras. De G. ABBÀ: *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1989; *Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona*, en «Salesianum» 53 (1991) 273-314; *Figure di etica: la filosofia morale come ricerca delle regole per la collaborazione sociale*, en «Salesianum» 57 (1995) 251-281; *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, 2.ª ed. ampliada, LAS, Roma 1995 (esta segunda edición contiene importantes adiciones respecto a la primera, sobre la que se realizó la traducción al castellano). De M. RHONHEIMER: *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1994; *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma 1994. De A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987; *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992. También tengo en cuenta lo que yo mismo he escrito en *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988, y en *Etica General*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona 1993. No todos estos autores piensan lo mismo. En la exposición que sigue, que por fuerza debe ser muy sintética, no puedo detenerme a explicar lo que sobre los puntos tratados piensa cada uno de ellos. En esta síntesis sigo principalmente la segunda edición de la obra de G. Abbà antes citada.

22. Para una revisión crítica de la bibliografía al respecto, cfr. G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1989.



palabras de Juan Pablo II, la pregunta del joven rico «más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una *pregunta de plenitud de sentido para la vida*»<sup>23</sup>. La ética de las virtudes dice sobre todo lo que el hombre debe ser y lo que debe amar; lo que se debe hacer u omitir es una consecuencia, por importante que sea. Como es sabido, se suele objetar que en una sociedad caracterizada por un insuperable pluralismo de concepciones del bien humano, nuestro planteamiento implicaría la renuncia al universalismo ético<sup>24</sup>.

La ética de las virtudes es además una teoría de la razón práctica, de sus principios, de sus condiciones y de su actividad. Para los sofistas la justicia de la *polis* consistía en su eficacia para satisfacer los deseos de cada uno, deseos que serían entonces los principios de la razón práctica. En la tradición platónico-aristotélica de las virtudes, en cambio, el principio de la racionalidad práctica es la vida buena, cuya comprensión requiere la educación de los deseos humanos. Sin esa educación el hombre no podría constituirse como verdadero agente racional. MacIntyre ha estudiado la modificación aportada por San Agustín. Para él, el principio de la racionalidad práctica es la ley divina, cuyo conocimiento se obtiene por iluminación, presuponiéndose la purificación de la voluntad por la gracia. En Sto. Tomás están presentes tanto la tradición aristotélica como la agustiniana, pero las dos son notablemente modificadas.

En la concepción tomista de las potencias operativas humanas, la razón práctica desarrolla, en buena parte de modo natural o espontáneo, una función cognoscitiva relativa a los medios y a los fines. Existe una compleja conexión entre las virtudes éticas y la prudencia: las virtudes éticas consolidan el deseo de los fines virtuosos que constituyen la vida buena y que son los principios de la razón práctica. La conexión entre virtudes éticas y prudencia explica de modo concreto cómo coinciden en la persona la existencia y la comprensión moral, la autorrelación y la apertura al valor y a la comunión; el conocimiento moral no es una actividad éticamente neutra, sino expresión del compromiso moral.

En la *Secunda pars* de la *Summa Theologiae*, las leyes divinas y humanas, que son estudiadas después de las virtudes, no son propiamente la regla moral, sino que tienen la función de iniciar y sostener la formación de las virtudes en los individuos y en las comunidades. La regla moral, es decir, los principios de la actividad de la razón práctica, son los fines virtuosos. El papel de la prudencia no es aplicar

23. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 7.

24. Cfr. por ejemplo J. HABERMAS, *Teoría della morale*, Laterza, Roma-Bari 1995 (original: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1991).

normas universales a situaciones variables, sino encontrar y formar la acción que realiza en una situación concreta los fines virtuosos. La comprensión adecuada del papel de la prudencia permite entender la temática personalista del carácter personal y en cierto sentido irrepetible —vocacional— de la realización del bien.

Para Sto. Tomás la elección es un acto muy complejo. No es ni un simple efecto de las pasiones, ni la decisión de una voluntad pura sin deseos naturales, ni la manifestación periférica de una opción fundamental. La elección es una actuación conjunta de diversas potencias operativas, cognoscitivas y desiderativas, racionales y sensibles. La elección supone la concreción y libre elaboración de unos deseos previos, sensibles y racionales. Su acción conjunta, estimulada por la atracción inmediata de bienes concretos, necesita de una ordenación racional que mire a lo que verdaderamente es bueno para la persona y para su comunión con los demás —en primer lugar con Dios— según justicia y amor. Los hábitos morales hacen posible que de la conjunción de todas las instancias operativas resulten acciones excelentes.

En todo caso, el sujeto moral llega a la acción a través de un movimiento discursivo de la razón y de los deseos, que van y vienen entre dos polos: la situación práctica concreta y las razones para elegir bien, que son los fines virtuosos. En toda elección queda implicado un orden de deseos y de fines que tiene como criterio el fin último. Ninguna elección moral es periférica. Antes de la elección no hay ninguna opción, sino inclinaciones, deseos, pasiones e intenciones. Las opciones parecen actos de un sujeto puro, de una voluntad desencarnada, con relación a la cual la situación y la concreta corporeidad son límites negativos, en los que no resulta fácil ver un don y una llamada.

El conocimiento moral no es primariamente producción o formulación refleja de leyes universales en orden a un valor socialmente deseable. La regla moral es la regla de las virtudes, es decir, los modos de regulación de las potencias desiderativas requeridos por el buen vivir. Los que no entienden esto no podrán reconocer que las virtudes tienen una normatividad propia, y las verán como una instancia puramente ejecutiva de normas fundamentadas deontológica o teleológicamente (a través de una ponderación de bienes y males), que admitirían excepciones y epiqueia en aquellos casos concretos en los que la observancia de la norma no resultase funcional al valor deseable<sup>25</sup>. Surgen de aquí algunas importantes diferencias entre la ética de las virtudes y la ética de las normas:

25. Sobre este problema, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio (II)*, en «Acta Philosophica» 5/1 (1996) 96-101.

1) Las virtudes se definen indicando genéricamente los modos de regulación requeridos por la vida buena. Las normas, en cambio, permiten o prohíben acciones.

2) Las normas, permitiendo y prohibiendo, delimitan dos grandes áreas del comportamiento: una cubierta por normas y otra en la que el sujeto es libre de hacer lo que quiera. Las virtudes, por el contrario, son fines que han de ser perseguidos y realizados en todas las acciones, también en las que no son subsumibles bajo normas. Las virtudes miran a la perfección de *toda* la conducta, y por eso permiten entender fácilmente la conexión entre teología moral y teología espiritual.

3) Las normas están en función de las virtudes<sup>26</sup>: indican las acciones requeridas o excluidas por la *ratio virtutis*. Pero no todo el ámbito de las virtudes puede ser condensado en normas. Lo que siempre requieren las virtudes es el juicio prudencial, a cuya educación apuntan las normas.

4) La concreción de los fines virtuosos en acciones es algo completamente diverso de la aplicación de normas a casos. Esta aplicación presupone que se conocen las acciones alternativas. La concreción de fines no presupone ese conocimiento; se debe encontrar la acción justa, en cierto modo muchas veces hay que inventarla.

Para la concepción moderna de la ética de las normas cualquier razón, sin necesidad de una iniciación personal y comunitaria, poseería abstractamente los principios de la racionalidad práctica. Para la ética de las virtudes, por el contrario, no *toda* la regla de las virtudes es conocida inmediatamente por el sujeto, sino que su conocimiento se desarrolla hacia una mayor especificación y articulación, hasta llegar a ser perfecto en el sujeto virtuoso. Se parte del deseo natural de la voluntad, de los *semina virtutum* y del conocimiento de los bienes humanos fundamentales. Como estos bienes son varios, se ha de ordenar el deseo y los afectos que ellos suscitan, de forma que su deseo sea compatible y coherente con la voluntad del bien perfecto, que es la caridad, y con el conocimiento de la verdad, sin la cual no hay orden. Punto esencial en el desarrollo moral es la recepción de la verdad sobre Dios otorgada por la fe, que permite la formación del amor a Dios como virtud suprema.

La razón práctica no extrae la regla moral del conocimiento especulativo de la naturaleza humana, sino de la aprehensión de los fines virtuosos. La inteligencia y la voluntad, con la luz y el deseo natural

26. Cfr. Santo Tomás DE AQUINO, *De malo*, q. 2, a. 6 y *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 3.

que respectivamente tienen, constituyen la naturaleza práctica del hombre, o si se quiere la *ratio naturalis*, entendiendo por *ratio* toda la parte superior del alma. Lo normativo es el fin, y la naturaleza práctica en cuanto orientada a ese fin. En este sentido, la regla moral es natural, forma parte de la naturaleza humana<sup>27</sup>. En el cristiano, a la «naturaleza práctica» se añaden las virtudes teologales. En el orden teológico la ética de las virtudes es una ética de la caridad, de la comunión.

Cuando el Aquinate trata de la ley en la *Prima secundae* no quiere explicar la regla moral, que ya ha sido tratada antes en términos de virtudes. Pretende explicar más bien cómo los hombres, dañados por el pecado, pueden llegar a ser virtuosos. Como la formación de la virtud tiene lugar en el seno de la comunidad, hay que estudiar las leyes de las comunidades humanas. La regla perfecta de la virtud existe en la mente divina como ley eterna. De ésta se derivan las otras leyes. La primera participación es la ley natural, que debe ser especificada y concretada por las leyes humanas. Pero el orden natural y el orden humano tienen unos límites que sólo pueden ser superados por la ley de Cristo que, además de la formulación normativa de las principales exigencias de las virtudes teologales y morales, contiene la gracia, que sana y ayuda desde dentro. Fruto de la Ley Nueva es el hombre virtuoso perfecto.

La ley moral, explicada como regla de la vida virtuosa, es en nosotros el reflejo y la imagen de la ley eterna de Dios. La regla moral de la virtud, además de ser debida en función del Bien perfecto, es *obligatoria* porque está en nosotros como mandato y vocación procedente de Dios. Mediante ella Dios vincula nuestra voluntad a la suya. La culpa moral se opone a la voluntad de Dios. La noticia de que la regla de la virtud es también una ley divina obligante es lo que en sentido estricto se llama *conciencia moral*. La conciencia tiene ante sí una ley de Dios, pero que es a la vez la regla de la virtud y, por eso, la ley del desarrollo de la persona. Con palabras del Aquinate, «Dios no recibe ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro propio bien»<sup>28</sup>.

Para la ética de las virtudes es importante entender que la razón práctica establece un orden en los deseos sensibles y voluntarios. La

27. Esta consideración de la ley natural es claramente acogida por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1954-1955 y por la encíclica *Veritatis splendor*, nn. 42 ss. Además de esta consideración gnoseológica, la ley natural tiene una dimensión antropológica y teonómica: cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., nn. 199-203.

28. «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus» (*Summa contra Gentes*, lib. III, cap. 122).

razón práctica no mira directa y principalmente a la mejora de un estado de cosas, ni a hacer posible la colaboración social. Formando ese orden, la razón constituye y define el objeto moral de las acciones, al que se dirige formalmente la intencionalidad de la acción realizada. M. Rhonheimer ha explicado de modo detenido la constitución de lo que él llama «estructuras de la racionalidad práctica»<sup>29</sup>, y cómo en relación a ella se constituyen los tipos de acciones intencionalmente (según el *finis operis*) definidas, y como tal elegibles y moralmente calificables. La definición de la identidad moral de las acciones humanas requiere considerar normalmente las relaciones éticas concretas que existen entre los sujetos interesados; así, por ejemplo, para que una afirmación materialmente falsa sea una mentira se precisa la existencia objetiva de un contexto comunicativo. Sin aclarar bien este punto no se podrían resolver las aporías planteadas por el proporcionalismo<sup>30</sup>.

Quiero aludir por último a los desarrollos que la ética de las virtudes necesita y que, por lo que sé, no han sido realizados todavía. Se trata fundamentalmente de llegar a comprender y a definir la estructura completa de las virtudes como principios prácticos, de forma que se pueda exponer adecuadamente toda la moral especial y que, en particular, se pueda entender bien cómo se articulan en el seno de una razón práctica, últimamente unitaria, los principios prácticos de la ética personal y los de la ética política. Este último punto es de capital importancia, pues hasta que no se logre dar cuenta de modo plenamente satisfactorio de la especificidad formal de la ética política, la válida idea de fondo de la tradición ético-política liberal seguirá articulándose en torno al concepto atomista e individualista de persona, y seguirá ejercitando una atracción insuperable. Se ha de mostrar de modo irrefutable que la existencia de una verdad sobre el bien de la persona y de las comunidades humanas no tiene por qué traducirse en injustas relaciones de dominio entre los hombres. Este es un desafío que la teología moral debería ser capaz de iluminar con la luz de Cristo, Verdad que nos hace libres.

29. Cfr. *La prospettiva della morale*, cit. cap. V.

30. Cfr. A. RODRIGUEZ LUÑO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio* (II), cit., pp. 80-88.

